

Dégoût et tabou Approches de l'alimentaire et anthropologie des religions

Nul ne l'ignore, il existe un vaste espace commun à l'anthropologie de l'alimentation et à l'analyse des manipulations religieuses de la fonction alimentaire. Cette rencontre est dictée par l'objet lui-même : le sacrifice et sa cuisine, les tabous alimentaires, la valorisation du jeûne, l'ingestion de substances psychotropes pour atteindre la transe ou l'extase sont autant de formules présentes, ensemble ou séparément, dans toutes les religions que nous pouvons connaître par l'histoire ou l'ethnographie. Dans les faits, il semble qu'une large part des études anthropologiques classiques sur l'alimentation se soient développées sur le terrain de l'anthropologie religieuse. Et c'est précisément cet état de fait qui invite à soulever quelques problèmes épistémologiques.

Une anthropologie de l'alimentation constitue, sans aucun doute, un programme de recherches autosuffisant : celui de mettre au jour un ensemble de contraintes (ou de constantes) spécifiques, dont la formulation religieuse représente un aspect important, mais malgré tout partiel. Symétriquement, l'étude des religions rencontre la question de l'alimentation comme un registre parmi d'autres des manipulations par lesquelles s'institue une expérience du sacré. Cela pose au moins trois questions, très inégalement prises en compte dans le champ de nos recherches :

- pourquoi la fonction alimentaire est-elle bonne à penser (à codifier, à ritualiser) dans l'optique des religions ?
- dans quelle mesure les modalités du traitement religieux de l'alimentation peuvent-elles nous renseigner à la fois sur des exigences universelles de la conscience religieuse et sur la logique particulière de certaines religions ?
- comment le tabou et le dégoût s'articulent-ils, quels rapports existe-t-il entre les prescriptions religieuses relatives à l'alimentation (là où elles existent) et les normes séculières (diététiques, hygiéniques, gastronomiques, etc.) qui régissent de façon implicite ou explicite les comportements alimentaires des hommes ?

La première de ces questions est, me semble-t-il, celle qui a été le plus souvent posée, et résolue de façon variable. C'est d'elle que je partirai pour instruire un dossier indispensable à la clarification des deux autres. Le but de l'entreprise étant de faire quelques propositions précises quant à l'articulation souhaitable de nos programmes respectifs de recherche.

1. Les dieux dans la cuisine

Une première manière de problématiser les liens entre religions et alimentation est celle du fonctionnalisme et de ses variantes (utilitaristes, naturalistes, écologistes) : les tabous alimentaires et autres restrictions ritualisées dans l'exploitation des ressources naturelles ne seraient que l'expression d'une science (étrangement infuse) des équilibres naturels - écologiques ou diététiques. Je renvoie pour la critique de ces modèles aux travaux, à mon sens définitifs, de M. Sahlins et Ph. Descola¹. N'oublions pas, cependant, que ces hypothèses, souvent peu crédibles au niveau du traitement des cas particuliers, n'en relèvent pas moins d'un schème d'intelligibilité très présent (et pas toujours illégitime) dans les sciences sociales : on n'échappe pas si facilement au fonctionnalisme, surtout lorsqu'on traite des religions.

Examinons, en second lieu l'approche structuraliste des interdits alimentaires. Lévi-Strauss leur consacre quelques pages dans *La pensée sauvage*, étant donné qu'ils sont en relation avec l'objet central de son livre, la question des classifications. L'hypothèse de l'auteur tient en deux formules : "Interdire certaines espèces n'est qu'un moyen parmi d'autres de les affirmer significatives, et la règle pratique apparaît comme un opérateur au service du sens dans une logique qui, étant qualitative, peut travailler à l'aide des conduites aussi bien que des images" (p. 136). Bref, cela revient à "signifier la signification" (p. 137), en l'absence de toute motivation d'ordre diététique (p. 131)² : les interdits (ou prescriptions alimentaires) relèvent d'un besoin d'ordre, caractéristique selon Lévi-Strauss de l'esprit humain, qui s'exprime aussi bien dans les "classifications totémiques" ou encore dans la construction des mythes. Il s'agit donc d'un aspect d'un phénomène culturel global, dont les formulations explicitement religieuses ne sont qu'un cas parmi d'autres, sans signification particulière. Le tabou et le dégoût (culturellement induit) sont quant au fond une seule et même chose.

La théorie anthropologique la plus riche des interdits alimentaires est celle de Mary Douglas et/ou d'Edmund Leach³. Elle présente le double intérêt d'expliquer, d'une part en quoi la fonction alimentaire est, en elle-même, problématique d'un point de vue cognitif et, d'autre part, comment les difficultés qu'elle soulève font signe vers le sacré. En schématisant à l'extrême, retenons que l'alimentation, de même que l'excrétion, les plaies ouvertes, les orifices du corps ou l'existence de réalités corporelles "périphériques" (tels les poils, les ongles, les cheveux), pose le problème de la frontière entre le moi et le non-moi. Cette difficulté classificatoire a pour implication, à la fois cognitive et affective, la définition d'un espace de l'impureté, de la souillure : est impur tout ce qui perturbe le tracé de la frontière entre l'intérieur et l'extérieur du corps, ou les manières claires de la franchir. Le même mécanisme joue dans la détermination (dont le *Lévitique* offre sans doute l'exemple le plus

¹ Voir en particulier M. Sahlins, *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, trad. S. Fainzang, Paris, Gallimard, 1980 ; P. Descola, "Le déterminisme famélique", dans A. Cadoret éd., *Chasser le naturel*, Paris, Eds. de l'EHESS, 1988.

² Les pages citées sont celles de la première édition, Paris, Plon, 1962.

³ M. Douglas, *De la souillure*, Paris, Maspéro, 1981 ; E. Leach, *L'unité de l'homme*, Paris, Gallimard, 1980.

consciemment élaboré) des nourritures interdites. Est bon à proscrire tout ce qui porte la marque d'une incertitude taxinomique, ou d'un écart trop grand par rapport à un type standard - par exemple tout animal qui vit dans l'eau sans être un poisson. En même temps, la difficulté classificatoire qui institue la catégorie de l'impur peut, dans certaines circonstances, être source d'une expérience du sacré, dans la mesure où celui-ci se construit par transgression des catégories de l'expérience ordinaire. Toutes les religions recourent, ne serait-ce que par la violation flagrante des catégories de la raison pragmatique que constitue tout rite, à l'exploitation ou la construction d'anomalies taxinomiques ou, plus largement, cognitives - mystère de la Trinité, valorisation de l'androgynie ou de l'inceste (réels ou symboliques), etc. Les matériaux offerts à de telles manipulations sont innombrables. On comprend cependant que les données les plus universelles et les plus problématiques soient aussi les plus représentées dans le lexique du sacré. La réalité corporelle, et en particulier les fonctions alimentaires et sexuelles, répondent à cette double exigence : d'où la fréquence de leur manipulation religieuse. Mais il faut noter aussi que, si l'hypothèse de départ est exacte, les difficultés cognitives (et affectives) qu'elles soulèvent sont aussi bien disponibles pour d'autres mises en forme symboliques : ainsi l'expérience du dégoût (face à la saleté, ou à l'immangeable), bien que liée à notre culture par les taxinomies que nous mettons en oeuvre plus ou moins inconsciemment, reste possible en l'absence de toute codification religieuse explicite. Sa disponibilité à des effets de sacralisation devient du même coup problématique mais, on va le voir, elle peut persister malgré tout.

2. Transcendance et immanence

Si l'on tire toutes les conséquences de la théorie du sacré qui vient d'être présentée, on comprend que le cœur de l'illusion religieuse n'est autre que la production convaincante d'un "autre monde" à partir de moyens appartenant exclusivement à celui-ci. Cela signifie qu'il ne saurait y avoir de conscience religieuse en l'absence d'une désorganisation réglée de notre expérience ordinaire, et donc d'une manipulation symbolique de notre environnement naturel et social. C'est là une exigence cognitive universelle qui aide déjà à comprendre pourquoi toutes les religions (et même celles qui se veulent les plus exclusivement "spirituelles") ont une face concrète, matérielle et, à des degrés divers, ritualiste. On saisit d'autant mieux le choix des cibles privilégiées de cet investissement religieux du monde si l'on remarque que plusieurs des secteurs à haut rendement symbolique (c'est-à-dire riches en difficultés cognitives) sont aussi des domaines "sensibles" au niveau social - le cas le plus typique à cet égard étant celui de la sexualité. A priori, le registre de l'alimentation est moins chargé d'enjeux : que chacun mange ce qui lui plaît ne semble pas devoir produire des désordres sociaux considérables. C'est donc, peut-être, que sa régulation culturelle - toujours bien attestée - est moins immédiatement "fonctionnelle", sans être pour autant gratuite ou superfétatoire : simple exercice d'une discipline à travers l'imposition de normes contingentes,

affirmation d'une humanité face au modèle négatif d'un monde animal présumé aussi anémique dans ses choix alimentaires que dans celui des partenaires sexuels ? Ou est-ce encore que manger, en soi-même, (au moins, pour les pythagoriciens, manger carné) devient un indice trop pesant de la nature animale de l'homme, contredisant sa parenté avec les dieux⁴ ?

Cette dernière hypothèse rend assez bien compte de la valorisation du jeûne, au moins dans le contexte des religions prônant explicitement une métaphysique dualiste. Tel est le cas du christianisme, qui a été jusqu'à ériger l'inédie en signe de sainteté⁵. Il n'en est pas moins vrai que, s'agissant du traitement symbolique de l'alimentation, le christianisme offre un tableau très contrasté et, pour tout dire, déroutant. D'un côté, en opposition avec la tradition judaïque, le Christ abolit toute prohibition alimentaire. Et, globalement, il faut bien dire que cette orientation initiale a été maintenue au niveau du discours officiel de l'Église romaine et des prescriptions valables pour les simples chrétiens. Ainsi les restrictions concernant la nourriture, dont le carême et les autres périodes d'abstinence sélective constituent les formes les plus connues, sont en principe motivées dans une perspective pénitentielle. D'un autre côté, le rituel le plus valorisé, la communion, reste un acte génériquement alimentaire. Surtout, on voit réapparaître, en particulier dans l'hagiographie, une classification des aliments qui réintroduit de fait les catégories du pur et de l'impur. Je développerai successivement ces deux points, en essayant de montrer en quoi leur coexistence contradictoire peut servir à préciser une des stratégies du christianisme dans la production du sacré.

La désacralisation de la nature

La théologie chrétienne a précocement mis l'accent sur l'écart qui sépare la nature du surnaturel. En témoigne la notion de miracle qui, si elle n'exclut pas une intervention directe du divin en ce monde, souligne son caractère exceptionnel. Cela vaut également de l'interprétation des anomalies, telles que les maladies ou les désordres psychiques. Hors les cas de possession supposée, ils ne sont rien d'autre que des phénomènes naturels et ne reçoivent pas d'interprétation religieuse systématique. A un premier niveau, donc, l'ordre de la nature ne supporte aucune qualification de nature religieuse : il n'y a pas (ou il ne devrait pas y avoir) de réalités de ce monde *par elles-mêmes sacrées*, ni lieux, ni temps, ni êtres ou substances. J'ai bien dit *par elles-mêmes*, car il existe aussi des procédures de sacralisation, ou de bénédiction⁶. Mais, pour prendre un seul exemple, le christianisme ne reconnaît en principe

⁴ Cf. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1972.

⁵ Cf. à ce propos C. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Eds. du Cerf, 1994.

⁶ A. Van Gennep, dans le *Manuel de folklore français contemporain*, n'a donc pas tort d'opposer sa "théorie de la bénédiction" aux hypothèses qui interprètent le recours "magique" aux sacramentaux (au sens large) du christianisme en termes de symbolisme naturel ou de sacralité immanente. Mais cela n'interdit pas, contrairement à ce qu'il suggère, de rechercher les raisons de leur efficacité symbolique dans le contexte même du christianisme.

à aucun homme de privilège charismatique inné, lié à son origine familiale ou à quelque singularité de sa naissance⁷. Les pouvoirs spirituels sont consécutifs à un rite d'institution (cas des prêtres) ou à une élection qui ne recoupe aucune classification préalable de ses bénéficiaires (cas des saints).

Concernant l'alimentation, la principale conséquence de cette orientation générale est l'absence de qualification des nourritures potentielles en termes de pureté et d'impureté ayant une portée religieuse (le *Lévitique* parle de "pureté légale" pour désigner cette implication métaphysique)⁸. Cela revient à dire que les catégorisations culturelles, bien réelles par ailleurs dans les sociétés chrétiennes, du mangeable et de l'immangeable se construisent en dehors de toute régulation religieuse explicite.

Autre conséquence intéressante : la déqualification (de principe, encore une fois) de toute participation réglée de la réalité corporelle de l'homme à ses expériences spirituelles et, en particulier, à la recherche délibérée d'états extatiques. S'il est vrai que la codification d'"exercices spirituels", la pratique excessive du jeûne, les diverses modalités de la souffrance volontaire contribuent dans les faits à une mise en condition des esprits, l'Église n'en refuse pas moins d'admettre la légitimité de toute "technique de l'extase". Cette prohibition touche, en particulier, l'usage de substances psychotropes à des fins religieuses. D'où la condamnation répétée de l'ivresse, présente dès les Épîtres de Paul. Celle-ci s'explique en partie pour des raisons contextuelles - la valorisation religieuse de l'ivresse renvoie au paganisme. Mais je pense qu'il faut y lire, plus profondément, le choix d'un certain style religieux, celui d'une religion de la transcendance approfondissant le fossé entre les mondes naturel et divin⁹. Bien entendu, cette position de principe est, dans sa rigueur, intenable : elle reviendrait à priver l'expérience religieuse de tout support en ce monde, tant au niveau du symbolisme qu'à celui de l'agir. En dépit des compromis inévitables, elle n'en continue pas moins de peser sur la conscience chrétienne, à orienter du moins la régulation institutionnelle des croyances et des pratiques.

Figures chrétiennes d'un ré-enchantement du monde

Comprendre le christianisme revient donc, dans une certaine mesure, à mettre au jour les effets de cette contradiction essentielle, qui prend souvent la forme d'une lutte contre soi-même¹⁰. Les formules de compromis n'en sont pas moins inévitables et, tout compte fait,

⁷ Il n'y a pas dans le monde chrétien de caste sacerdotale préconstituée, comme dans l'hindouisme ou l'ancien Israël. De même, les "signes de la naissance", très valorisés dans la culture folklorique, n'ont aucune pertinence reconnue par l'Eglise, en tant que source obligée de charismes.

⁸ On trouve cependant dans les pénitentiels (composés entre le VIIe et le début du XIIIe siècle) une reprise partielle des interdits du *Lévitique*, mais rien, à ma connaissance, qui concerne les espèces animales impures. En tout état de cause, cette intervention normative ne dispose, pas plus à cette époque qu'à aucune autre, d'un fondement théologique. Voir par ex. à ce sujet A. J. Gourevitch, *La culture populaire au Moyen Age. "Simplices et Docti"*, Paris, Aubier, 1996, pp. 169-174. Selon lui, la condamnation des aliments impurs ou souillés pourrait être motivée par la lutte de l'Eglise contre la magie, grande utilisatrice de telles substances.

⁹ Cf. mon article : "Le vin sans l'ivresse. Remarques sur la liturgie eucharistique, dans *Le ferment divin*, ss. la dir. de D. Fournier et S. D'Onofrio, Paris, MSH, 1991.

favorables à l'existence massive d'hommes religieux. En schématisant, on peut identifier ces compromis dans deux grands domaines : celui de la "religion populaire", ou des "superstitions"; celui de la désignation des "virtuoses du religieux".

Dans le premier domaine, la contradiction est immédiatement lisible, puisque les "abus" et les "superstitions" sont en permanence dénoncés par l'Église. Or il est clair que le catholicisme (pour ne parler que de lui) nourrit les déviations qu'il condamne par toutes les ambiguïtés de sa gestion du sacré. Bien loin du désenchantement du monde (pris selon sa stricte définition wébérienne d' "élimination de la magie en tant que technique de salut"), il conserve à sa liturgie et ses sacrements toute leur efficacité "magique" ("les sacrements accomplissent ce qu'ils signifient", lit-on dans les décrets du Concile de Trente). Les superstitions ne font qu'étendre un peu plus loin la confusion du signe et de la cause, ou le registre des gestes tenus pour efficaces *ex opere operato*. Entre les pôles du sacrement et de la "vaine observance", la paraliturgie fournit par ailleurs un vaste contingent de situations et d'objets ambigus. Concernant l'alimentation, il faudrait situer ici l'étude des plats calendaires, des usages relatifs à des pains plus ou moins consacrés (oublies, pain béni), en bref la question d'une *symbolique chrétienne de la cuisine*, dont les travaux de Claudine Fabre-Vassas constituent à ce jour l'analyse la plus achevée¹⁰.

Le domaine de la consécration des virtuoses du sacré offre lui aussi une moisson intéressante de figures du ré-enchantement mais, cette fois-ci, la contradiction est gérée de façon interne, elle définit des types distincts de qualification religieuse. Au sein de l'institution, le statut des spécialistes du sacré est marqué par des singularités relevant de leur mode d'existence corporel : principalement la répression de la sexualité et l'ascétisme alimentaire. Par-delà leur légitimation en termes de sacrifice et de pénitence, il me semble que ces prohibitions touchent à une problématique de la pureté¹¹. La chose est encore plus nette, quoique plus diffuse, dans le cas des saints. En l'absence de rites d'institution, leur désignation repose sur la reconnaissance de signes d'élection et de normes comportementales dont le respect est tenu pour sanctifiant. Ainsi en va-t-il du végétarisme, toujours valorisé en l'absence de la moindre prescription explicite dans le cadre du catholicisme, et parfois mis en rapport avec le refus, manifesté par de nombreux saints, de voir souffrir ou mourir les animaux destinés à l'alimentation¹². Un autre dossier, beaucoup plus complexe, est celui de l'ingestion par les saints de matières répugnantes : pus, excréments, eau ayant servi à laver un

¹⁰ C'est ainsi que l'on peut interpréter la catégorie de *réforme*, introduite par F. A. Isambert au titre de trait structurel de l'existence historique du christianisme : une prétention à plus de "spiritualité" doit toujours dénoncer en contrepoint la réification ritualiste ou les retombées dans l'immanentisme des comportements religieux (dénoncer, par exemple, l'iconolâtrie qui vient parasiter les formes légitimes du culte des images).

¹¹ Voir *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994.

¹² L'exemple le plus clair, à cet égard, est celui du jeûne qui doit précéder la communion (valable, il est vrai, pour tous les chrétiens) et, concernant la sexualité, l'idée que les rapports sexuels, ou le sang menstruel, occasionnent une pollution qui exclut tout contact avec les saintes espèces (argument parfois utilisé pour justifier que les femmes soient écartées du sacerdoce).

¹³ Voir mon article "L'ange et la bête. Sur quelques motifs hagiographiques", dans *Des bêtes et des hommes*, ss. la dir. de B. Lizet et G. Ravis-Giordani, Paris, Eds. du CTHS, 1995, pp. 245-253.

malade. Une fois encore, l'interprétation officielle en termes de pénitence ou de charité héroïque ne me semble pas épuiser la signification de ces gestes extrêmes : dans la grande majorité des cas, en effet, ces expériences sont explicitement référées à la pratique de la communion, ce qui en dit long, me semble-t-il, sur le statut d'anti-aliment des espèces eucharistiques qui, en tant que "nourriture de l'âme", doivent en quelque façon transgresser les normes relatives aux nourritures du corps¹⁴.

Il semble donc que le christianisme, tout en ayant oeuvré à la désacralisation de la nature, n'ait pas mené jusqu'à son terme un processus qui, en vérité, reviendrait à sa propre négation en tant que religion. Il n'en reste pas moins que son abstention de principe dans le registre de la classification des aliments demeure une réalité fondamentale, dont on aurait tort de sous-estimer les conséquences. En particulier, il y a lieu de supposer que cette situation a favorisé le développement d'autres instances de régulation des choix alimentaires : instances relevant elles aussi dans une large mesure de la "raison culturelle", pour parler comme Marshall Sahlins, mais plus proches que les religions de sources profanes de légitimité, au premier chef le discours médical. Du moins faut-il supposer que, à la différence des religions imposant explicitement des tabous alimentaires, la culture religieuse chrétienne n'entretient que des liens indirects avec le registre de la nourriture : comme le suggèrent certains diététiciens, le succès des régimes "privatifs" dans le monde occidental est peut-être une retombée de la valorisation chrétienne du jeûne.

En supposant toutefois que la fonction alimentaire est bien, conformément aux hypothèses dont je suis parti, un carrefour particulièrement riche de difficultés cognitives et affectives, elle ne saurait perdre, dans l'horizon de notre culture, tout son potentiel symbolique. S'il est vrai que, chez nous, les dieux n'ont plus de place dans la cuisine, l'anthropologue ne s'en trouve pas banni pour autant. Je voudrais, pour conclure, tirer de ce qui précède quelques conséquences épistémologiques quant au programme qui peut être le sien.

3. Du tabou au dégoût

Une régulation religieuse de l'alimentation est d'autant plus probable que l'on a affaire à une culture dans laquelle tous les systèmes normatifs sont, peu ou prou, associés à des enjeux magiques ou religieux. En conséquence, rien n'interdit de penser que, dans le cas de la nourriture comme dans beaucoup d'autres, la normativité religieuse ne fait qu'exprimer une exigence qui a sa source ailleurs. On peut donc imaginer des manières non religieuses d'atteindre le même but : par exemple une mythologie diététique à prétention médicale pourrait bien avoir les mêmes effets que des prescriptions liées à une classification religieuse des aliments. Inversement, il est certain que l'intervention d'une religion dans le champ de

¹⁴ Sur ce point, cf. le ch. 7 de mon livre *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

l'alimentation sert ses fins spécifiques de religion, ou plus exactement a sa place parmi les moyens par lesquels une religion remplit ses fonctions sociales ou psychologiques. Dans la mesure où il existe également des moyens non religieux d'atteindre ces mêmes fins¹⁵, il n'est pas non plus invraisemblable que des prescriptions alimentaires laïcisées fassent partie de ces moyens. Ainsi, la singularité du régime alimentaire d'un groupe quelconque peut concourir à son affirmation identitaire de la même manière que le feraient des convictions religieuses partagées, sans que pour autant ce régime ait la moindre motivation mystique. Tel est, peut-être, le cas lorsqu'un plat régional (ou l'une de ses variantes locales) est érigé en emblème communautaire.

Contredisant cette tendance globale à la sécularisation des normes alimentaires, les "nouveaux mouvements religieux" actuels ont pourtant, semble-t-il, revitalisé leurs enjeux métaphysiques. On n'explique pas grand chose en faisant seulement état des références religieuses explicites de ces régimes (souvent en relation avec des religions orientales plus ou moins acclimatées à nos contrées). En fait, la régulation de la nourriture et la production délibérée d'anomalies comportementales la concernant entrent sans peine dans le programme d'une religion individualisée et tournée vers l'immanence. Il n'est pas besoin, en effet, d'un support institutionnel pour se doter d'une petite liturgie alimentaire et ériger la singularité de son régime en signe d'une identité d'autant plus valorisée qu'elle est plus marginale. Mais surtout, l'attention portée à l'alimentation s'inscrit dans le continuum de préoccupations indistinctement hygiénistes, psychologiques et mystiques qui caractérise bon nombre des nouveaux mouvements religieux associant volontiers médecines douces, techniques de relaxation (ou de "méditation") et quête de "spiritualité". En dépit de leur similitude extérieure avec de très anciennes traditions philosophiques et mystiques, rien ne nous garantit que les pratiques contemporaines entrent dans la même logique : de même que la réincarnation (croyance partagée par 25% des Européens aujourd'hui) est devenue un espoir de prolonger la vie terrestre alors que, dans l'orphisme ou le pythagorisme, elle était le signe d'une incapacité à échapper à ce bas monde, de même les régimes mystiques semblent plus viser le bonheur du corps que son dépassement ascétique.

Il n'en est pas moins remarquable que, tant dans l'actualité que sur la longue durée, le végétarisme reste le dénominateur commun presque obligé des diètes mystiques les plus diverses. Est-il possible de trouver une racine anthropologique commune à des comportements qui, au niveau conscient, ne manquent pas de motivations passablement hétéroclites ? Répondre à cette question pourrait être un objectif de l'anthropologie de l'alimentation. Et celle-ci aurait beaucoup à gagner à accorder toute son attention aux cas où la construction culturelle d'un dégoût trouve ses instruments en dehors du domaine religieux. Une approche comparative aurait aussi son intérêt : qu'en est-il de la sécularisation des normes alimentaires dans une société dont la religion traditionnelle désignait des aliments

¹⁵ L'hypothèse que de tels moyens existe suppose que l'on ne définisse pas une religion seulement par ses fonctions : procédé hélas fréquent, qui revient à diluer à l'infini la notion même de religion.

impurs ? Le tabou devient-il alors un dégoût ? Est-il surmonté (et si oui, dans quelles conditions) par le recours à une autre instance normative ? Inversement, une régulation en son principe rationnelle - par exemple la diététique - ne peut-elle à son tour, en s'intériorisant, engendrer la crainte superstitieuse de certains aliments, provoquer des dégoûts aussi forts que ceux consécutifs aux partages du mangeable et de l'immangeable dont nous héritons sans trop savoir comment ?

Pour dire un mot enfin des valorisations positives de la nourriture, beaucoup moins bien représentées que les interdits dans le champ des prescriptions religieuses, on parle quelquefois par approximation d'une "religion" de la gastronomie, ou de la "sacralisation" de certains grands chefs ou grands crus. Nul, je pense, n'aurait l'idée de voir dans de tels phénomènes des retombées d'une religiosité préalable (la sainte table n'a jamais été une grande table). Mais il n'y a pas qu'une emphase un peu vaine dans de tels propos. L'art est devenu un des espaces les plus féconds de l'expérience du sacré, et la gastronomie a connu au cours des dernières décennies un fort mouvement de promotion au statut de pratique esthétique légitime. En conséquence, si les arts et les discours dont l'entourent tant les créateurs que les consommateurs sont devenus un objet possible de l'anthropologie religieuse, celle-ci retrouvera par ce biais la cuisine : parcours inattendu qui aurait au moins le mérite de situer dans l'horizon du présent (et non dans celui de l'archaïsme ou de l'intemporel) le prétexte du dialogue entre nos disciplines.

Que conclure ? En insistant sur la différence entre les tabous (religieux) et les dégoûts (culturels) concernant l'alimentation, j'ai pu donner l'impression de prêcher contre ma paroisse et, en effet, j'ai proposé une révision à la baisse des prétentions de l'anthropologie des religions à interpréter les formes de régulation de l'alimentation dans l'actualité de nos sociétés. La toile de fond de mes remarques est une idée fort simple : que le religieux, et plus encore la religion, constitue une forme très particulière de ce que, dans une culture, on appelle le "symbolique". C'est là, à vrai dire, un point de vue très largement partagé, mais qui peut paraître régressif par rapport à certains acquis récents de la recherche : je n'ai moi-même pas été le dernier à montrer la continuité entre le symbolisme religieux et d'autres champs culturels. En revenant à l'idée qu'il ne faut peut-être pas voir du religieux partout où la raison culturelle l'emporte sur la rationalité utilitaire, on ne ruine pas pour autant les prétentions de l'anthropologie sociale à dire son mot sur les valeurs et le symbolisme investis dans les pratiques. Une chose me semble du moins certaine : s'il est vrai que l'anthropologie de l'alimentation a eu du mal à acquérir sa pleine légitimité disciplinaire, elle n'a pas besoin pour autant d'augmenter son prestige en élevant son objet au statut d'opération mystique. Même irréductiblement séculières, la cuisine et la régulation des choix alimentaires sont des objets passionnants pour l'anthropologie.